



You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Przemoc i piękno : o teologii i estetyce zwierząt na marginesie pisarstwa Annie Dillard oraz Tadeusza Sławka

Author: Alina Mitek-Dziemba

Citation style: Mitek-Dziemba Alina. (2016). Przemoc i piękno : o teologii i estetyce zwierząt na marginesie pisarstwa Annie Dillard oraz Tadeusza Sławka. W: P. Bogalecki, Z. Kadłubek, A. Mitek-Dziemba, K. Pospiszil (red.), "Polytropos : na drogach Tadeusza Sławka" (S. 228-251). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Alina Mitek-Dziemba

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Przemoc i piękno. O teologii i estetyce zwierząt na marginesie pisarstwa Annie Dillard oraz Tadeusza Ślawka

Nierozerwalnie złączone ze sobą przerażenie i piękno stanowią wstęgę błękitu wplecioną we frędzle szat zarówno wielkich, jak i małych rzeczy.

[...]

Jest jakaś ironia w tym, że to, co według wszystkich religii świata dzieli nas od Stwórcy – nasza świadomość – stanowi również barierę między człowiekiem i innymi żywymi stworzeniami. To gorzki prezent urodzinowy od ewolucji, która odcina nas zarówno od tego, jak i tamtego świata.

Annie Dillard,
Pielgrzym nad Tinker Creek

W swojej książce *Revelations of Gloucester*, opartej na zderzeniu geopoetyckiej lektury tekstu (*Maximus Poems* Charlesa Olsona) z fenomenologiczną analizą malarstwa (cykl obrazów z widokami amerykańskiego miasteczka Gloucester Fitz'a Henry'ego Lane'a), Tadeusz Ślawek szkicuje podstawy myślenia w interesujący sposób łączącego ze sobą zwierzęcość i boskość, fenomen podmiotowości innej niż ludzka oraz religijne odniesienie, które nie musi być jedynie sprawą człowieka, choć takim zwykle pozostaje. Zestawienie to stanowi konfrontację radykalnych odmienności, dotyczy bowiem z jednej strony dyskursu bio- i zoologicznego, ukierunkowanego na badanie form i poziomów życia w sposób empiryczny i namacalny, z drugiej – teologicznego, studiującego religijnie określony „fenomen boskości”, co każe mu pozostać w sferze racjonalnej spekulacji i duchowych, niemierzalnych sensów. Połączenie tych dwóch rozbieżnych sposobów myślenia podszyte jest krytyką ludzkiego świata, który, skupiony wiecznie i wyłącznie na sobie, coraz bardziej marginalizuje obecność innych gatunków czy „rodzajów bycia”. Ludzka ontologia, zapominawszy o swoim „nie-ludzkim”, przyrodniczym i boskim tle, tak wyraźnym jeszcze w czasach tragedii greckiej (choć po heraklitesku lubiącym się ukrywać), sprowadzona zostaje jedynie do antropologii, myślenia o samorozumiejącym, ale ograniczonym do siebie bycie człowieka. I to właśnie niewidoczne dla świata oko zwierzęcia i Boga, pisze Tadeusz Ślawek, a więc przemieszczenie wizji poza znajomy ośrodek percepcji, swoista epifania inności, „ujawnia daremność ludzkich prób mających na celu oddzielenie ludzkiej domeny od reszty Stworzenia, eksponując nędzę nie tylko

antropocentryzmu, ale wszelkiej antropologii, która chciałaby być butnie czystą ANTROPO-logią zamiast TEO- czy ZOO-logią”¹.

Bóg i zwierzę stają się tu więc sojusznikami w walce o odzyskanie wielowymiarowej ontologii i epistemologii, zdolnej przywrócić i opisać różne sposoby, w jakie świat przemawia do człowieka (a nie jedynie człowiek do świata). Antyantropocentryczna rewolta możliwa jest zaś według Sławka dzięki poetyckiej i malarskiej wrażliwości: to jednocześnie zniweczenie i poszerzenie „ja” w wierszach Charlesa Olsona („I no longer am, yet am... more than I am”) w wielkiej skali geo- i mitologicznej, zaakcentowanie prowizoryczności osiadłego i zaborczego trybu ludzkiego życia, który natrafia na granicę w postaci upartej autonomii natury i zwierzęcia, w pisarstwie Thoreau, oraz dziwna, niewzruszona obecność zwierząt w centrum zawłaszczanego przez człowieka świata (także na tle hołubionej przez niego przestrzeni religijnej – świątyni) w malarstwie Lane’a. Zwierzęcość, nawet jeśli stosunkowo dobrze „przyległa” do gospodarki ludzkiego życia, jak w przypadku owej wypasanej, dojrzałej, a potem przerabianej na mięso krowy, która figuruje na obrazach miasteczka Gloucester, jest tym, co ujawnia i kwestionuje ograniczoność ludzkiego projektu duchowości. To w książce Sławka pada, chyba po raz pierwszy w humanistycznej refleksji Zachodu, obrazoburcze stwierdzenie, że zwierzę „wierzy” – choć jest to wiara bez wiary, bycie przepętnionym Bogiem (*God-ful*) – właśnie dlatego, że jest się bez-bożnym (*God-less*): „Tym, co odróżnia zwierzę od człowieka, jest jego bliskość wobec świątyni, pozbawiona nieokietznanej chęci nazwania tego zbliżenia mianem »Boga« czy »wiary«”². Zwierzęcość nawiązuje kontakt z boskością, o jakim marzył Nietzsche: niewinny, niezapośredniczony system etycznych rozróżnień i wartości, sytuujący się poza dobrem i złem. Ta „dziwna synergia”, jawiąca się zewnętrznemu obserwatorowi jako zimna obojętność, w rzeczywistości pozostaje ucieleśnionym *credo*, a zarazem obiektem, jak możemy sądzić, gwałtownej zazdrości niemieckiego filozofa poszukującego duchowości w drapieżnej ekspansji zwierzęcego, głęboko cielesnego życia.

Myślenie kategoriami zwierzęcości, rozumianej jako siła destabilizująca czy wręcz burząca dotychczasowe systemy rozróżnień i wartościowań humanistyki, pojawia się już od ponad dwóch

1 T. SŁAWEK: *Revelations of Gloucester. Charles Olson, Fitz Hugh Lane, and Writing of the Place*. Frankfurt am Main 2003, s. 48 [przeł. A.M.D.].

2 Ibidem, s. 49.

dekad jako konsekwencja ekocentrycznej reorientacji jej współczesnej refleksji (w nurcie zwanym różnie: ekokrytyką, geokrytyką czy krytyką środowiskową). Jednak uwzględnienie w owym wyrażeniu posthumanistycznym spektrum myślenia problemów teologicznych i estetycznych, zwłaszcza w ich wzajemnym splocie, wciąż wydaje się czymś wysoce oryginalnym, a dla wielu – niestęchanym i niemożliwym do pogodzenia z akademicką rzetelnością. Zarówno estetyka zwierząt (formuła, którą zawdzięczamy badaniom Wolfganga Welscha nad biologicznymi korzeniami *aisthesis* i twórczości artystycznej), jak i, tym bardziej, teologia biorąca sobie zwierzęcość za punkt wyjścia, spotykają się ze szczególnymi emocjami: zdziwieniem, oburzeniem, pobłażaniem, kpina. Te instynktowne odruchy w obu przypadkach są zapisem negatywnej reakcji na to, co w przekonaniu wielu jest dowodem na „zniżanie się” filozofii, dyskursu o umocowanym (nawet jeśli nieco dziś nadszarpniętym) autorytecie do poziomu nielicującego z tradycyjną powagą dyscypliny jako refleksji poruszającej esencjonalne aspekty ludzkiego bycia w świecie i będącej owocem ześrodkowanej w sobie, samoświadomej jaźni³. Bycie, poznanie, moralność i ocena estetyczna zdają się tak uzależnione od mediacji rozumującej świadomości, że nijak nie dadzą się pogodzić z perspektywą, która jest (w geście odczytywanym tu propagandowo i politycznie) przyjazna żywiołowi zwierzęcemu, *animal-friendly*, biocentryczna, a przez to wychodząca poza to, co ludzkie, w kierunku relacyjności globalnej, a nawet pankosmicznej. Ta ostatnia odbierana bywa bowiem jako tani i naiwny mistycyzm, rzecz popularnej i eklektycznej pseudoreligijności, dla której brak jest miejsca w dyskursie filozoficznym czy religijno-teologicznym (z wyłączeniem może socjologii religii). Te uprzedzenia powodują, iż wciąż czekać trzeba na poważne próby sformułowania projektu przewartościowania

3 Pomijam tu oczywisty fakt istnienia tzw. etyki środowiskowej jako działu etyki stosowanej, który zajmuje się szczegółowo wartościowaniem oraz praktycznymi aspektami życia człowieka w środowisku przyrodniczym; właśnie przez swoją stosowalność i pragmatyczny charakter (a także definicyjne wpisanie się w dyskurs mikroekonomii i bioetyki) pozostaje on bez wpływu na tradycyjną filozoficzną antropologię. Nowość refleksji określanej tu mianem estetyki i teologii zwierząt – a sytuującej się w nurcie *animal studies*, szeroko pojętych studiów nad zwierzęcością – polegałaby na zmianie całego podmiotowo-przedmiotowego paradygmatu na rzecz spojrzenia całościowego, na nowo zapytującego o ludzko-zwierzęcą różnicę w bliskości religii i sztuki.

filozoficznej antropologii i otwarcia jej – w Sławkowym geście ontologiczno-teologicznej redystrybucji dóbr⁴ – na to, co nieludzkie.

Nie dziwi zatem, że każdy z autorów, na których będę się tu powoływać, rozpoczyna swoje – estetyczne lub teologiczne – dociekania od szeregu wyjaśnień i usprawiedliwień. Wolfgang Welsch, pisząc o estetyce zwierząt, powołuje się na ogólniejszą, ponowoczesną tendencję badań estetycznych do porzucania antropocentryzmu na rzecz szerokiego ujęcia, które lokuje estetyczność (jako *aisthesis*) w równym stopniu na granicach, jak i poza obrębem ludzkiego świata⁵. Podobny gest rozszerzania uniwersum dociekań zaobserwować można w neopragmatycznym myśleniu Richarda Shustermana, który swój projekt somaestetyki, nowej filozoficznej dziedziny zajmującej się ciałem, opatruje głosem, iż siłą rzeczy jej zasięg przekracza ideę ludzkiego ucieleśnienia, obejmując pozaludzkie środowisko⁶. Z kolei Andrew Linzey, autor licznych książek z zakresu *animal theology*, w swojej flagowej publikacji wskazuje dobitnie na konieczność zmiany zakorzenionego sposobu myślenia o zwierzęcym otoczeniu człowieka, a emocjonalnym reakcjom swoich przeciwników przeciwstawia prekursorskie, *teologiczne* uzasadnienie praw zwierząt⁷. Wszystkie

4 Opiera się ona na rewizji myślenia Heideggera, który różnicę zwierzęcości i ludzkości rozpatruje w kategoriach „ubogiego” i właściwego, bogatego stosunku do świata: dla niemieckiego filozofa zwierzę jest *weltarm*, gdyż ma jedynie dostęp do bytów, nie zaś do Bycia, ontologicznego rozumienia tego, co jest. W rozważaniach Sławka inaczej: zwierzę ma dostęp do Bycia (skąd właściwie nasza arogancja pewności, że go nie posiada?), jest za to pozbawione palącej potrzeby artykulacji tego wglądu. T. SŁAWEK: *Revelations of Gloucester...*, s. 49.

5 W. WELSCH: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*. Przetł. K. GUZALSKA. Kraków 2005, s. 172.

6 W swojej pracy *Body Consciousness*, będącej kontynuacją oryginalnego projektu somaestetyki z 1999 roku, Richard Shusterman pisze o „zasadniczej zależności jaźni od środowiskowych Innych”, uznając ludzkie ciało za głęboko „symbiotyczne” i wchodzące nieustannie w relacje konstytutywne dla jego przetrwania i dobrobytu. Stąd też wniosek, iż „wizja symbiotycznego ciała winna prowadzić do większego uznania dla środowiskowych Innych (ludzkich i pozaludzkich), którzy pomagają określić i podtrzymać jego istnienie” [przetł. A.M.D.]. Zob. R. SHUSTERMAN: *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge–New York 2008, s. 213–215.

7 A. LINZEY: *Teologia zwierząt*. Przetł. W. KOSTRZEWSKI. Kraków 2010, s. 49 i n.

te propozycje, datujące się na lata 90. ubiegłego wieku, zdradzają niepewność i obawy towarzyszące wytyczaniu nowych dróg dla filozofii, która abdykowała ze swojej nowożytnej pozycji trybunału rozumu dla świata stworzeń, by w zamian poszukiwać form pełnego szacunku dialogu z różnymi sposobami odczuwania i świadomości w przyrodzie ożywionej – w przekonaniu, że autorefleksja człowieka jest jego wyjątkowym darem i zobowiązaniem, nie zaś tytułem do bezlitosnego niszczenia i wykorzystywania tego, co jest ślepym trafem jej pozbawione. Takie jest też i zamierzenie tego eseju: estetyka i teologia zwierząt stanowią tu sposób lektury tekstu, który pozwala dostrzec w pisarstwie więcej niż tylko czysto ludzką, subiektywną wizję. Uwidacznia on bowiem obdarzoną estetycznym zmysłem, współodczuwającą z przyrodniczym otoczeniem jednostkę (narratora, filozofa, podmiot) jako część większej, dynamicznie zmiennej, kulturowo-biologicznej całości, w której prymarnie są właśnie zakorzenienie, więź i witalna wymiana, nie zaś przeciwstawienie i alienujący dystans. Chodzi zatem nie tyle o przyjęcie perspektywy „spoza” człowieka oraz rezygnację z intencjonalności, która jest niemożliwa, ile o myślenie, jak pisze Welsch, sym-biotyczne, tj. w emocjonalnej przyległości do *bios*, uznające nie-ludzką autonomię:

Pozycji transludzkiej nie można osiągnąć poprzez korektę zasadniczo ludzkiego lub antropocentrycznego podejścia i skierowanie się ku jego nie-ludzkiemu lub aludzkiemu przeciwieństwu, a tylko poprzez zwrot ku układowi, w którym stan głębokiego przyłączenia i powiązania między kondycją ludzką a uwarunkowaniami świata jest sprawą fundamentalną⁸.

W grę wchodzi zatem nie wymazanie antropologii, ale, jak chciał Stawek, alternatywne jej pomyślenie, które rozbiłoby dawną iluzję jej opozycyjności względem tego, co zoo- i teologiczne, rozszerzając kąt widzenia poza wąską, gatunkową perspektywę⁹.

O ile dla idei estetyki zwierząt można jeszcze znaleźć pewne antecedencje w paradygmacie ewolucjonistycznym,

8 W. WELSCH: *Estetyka poza estetyką...*, s. 168.

9 Jak pisze Monika Bakke, przywołując głos Hanny Arendt z *Kondycji ludzkiej*, wpisanie człowieka na powrót w krąg spraw „nieśmiertelnie nie-ludzkiego” świata jest także celem projektu krytycznego posthumanizmu. Zob. na ten temat M. BAKKE: *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań 2010, s. 7–10.

postdarwinowskim, w którym kwestia piękna natury i estetycznego postrzegania z pewnością ma do odegrania znaczną rolę¹⁰, o tyle zestawienie teologii, zwłaszcza zachodniej, z myśleniem ukierunkowanym na świat przyrody ożywionej i potwierdzającym jego prawa wydawać się może bezprecedensowe i dziwaczne¹¹. Chrześcijańskie powiązanie *theos* i *logos* nie może się obyć bez udziału człowieka, jednak doskonale obywa się bez odniesienia do zwierzęcości, poza początkową i możliwą do zbagatelizowania sprawą stworzenia rozmaitych form życia, wśród których wyróżniona zostaje ta „końcowa”, moralnie uświadomiona¹². Dzieje świata, jak chce Karl Barth¹³, to historia współdziałania Boga i bytu powołanego przez Niego do wolnego dialogu (między innymi dzięki darowi rozumności i zdolności do autorefleksji) i do udziału w zbawianiu nie-Boskiej rzeczywistości, co dobitnie potwierdza doktryna inkarnacji (czytana jako potwierdzenie szczególnej wartości ludzkiej formy stworzenia). W tej teologicznej perspektywie zwierzęca i roślinna natura odgrywa rolę jedynie odległego, przypadkowego tła dla dramatycznej historii walki Stwórcy o odzyskanie człowieka. W implikowanej przez teologiczną perspektywę hierarchii, ilustrowanej może najlepiej średniowiecznym i renesansowym obrazem Wielkiego Łańcucha Bytów, obowiązuje

10 Opis estetycznych aspektów teorii ewolucji, takich jak element estetycznej motywacji w doborze płciowym zwierząt, nie jest, jak sądzę, niczym nowym ani tym bardziej nowatorskim. W artykule Welscha znacznie bardziej interesujące wydaje się podkreślanie potrzeby ujmowania estetyki ludzkiej i estetyki zwierzęcej jako stanowiących kontinuum i rzucających na siebie nawzajem pewne światło. Rozważanie zwierzęcej estetyczności prowadzi bowiem nieuchronnie, zdaniem autora, do pytań o pochodzenie i autonomię ludzkiej estetyki. Zob. W. WELSCH: *Estetyka poza estetyką...*, s. 197 i n.

11 Choć oczywiście istnieje w obszarze chrześcijańskiej teologii druga, podskórna tendencja, by rozpatrywać i kontemplować całość stworzenia jako pochodzącą wspólnie z Boskiego źródła, bez wytyczania granic między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce (np. w tradycji franciszkańskiej lub w różnych nurtach mistycyzmu, kładących nacisk na istotową jedność Boga i stworzonych przezeń bytów). Zob. A. LINZEY: *Teologia zwierząt...*, s. 25–30.

12 Należy tu jednakowoż uczynić wyjątek dla duchowości prawosławia, celebrującej ideę sakralnej wspólnoty stworzeń w ramach tzw. kosmicznej liturgii. Pisze na ten temat Tatiana Goriczewa: Т.М. ГОРИЧЕВА: *Святые животные*. Санкт-Петербург 1992.

13 K. BARTH: *Dogmatyka w zarysie*. Przeł. I. NOWICKA. Warszawa 1994, s. 64.

ponadto bezwzględna zasada służebności bytów niższych, nierozumnych, bytom wyższym, bardziej doskonałym (co wynika z zadłużenia tomistycznej teologii u Arystotelesa). Nie dziwi więc fakt, że Roger Scruton w swojej interesującej rozprawce o prawach zwierząt i zwykle bezprawnych, czasem jednak uprawnionych poczynaniach ludzi względem środowiska (chyba tak odczytywać można oparty na grze słownej tytuł *Animal Rights and Wrongs*) przypisuje dwudziestowieczny wzrost zainteresowania kwestiami ekologii i ochrony zwierzęcego otoczenia człowiekowi wpływowi zjawisk, takich jak upadek tradycyjnej (jak się domyślamy, głównie chrześcijańskiej) religijności oraz dezaktualizacja teologicznej wizji ludzkiego życia, która pomagała dotąd uzasadniać istniejące różnice „w porządku natury” i w oparciu o nie racjonalizować okrutne standardy traktowania poszczególnych grup zwierząt¹⁴. Rozwód pomiędzy teologią a myśleniem ekocentrycznym zostaje tu bez większych rozterek przypieczętowany.

Zarazem jednak w tej samej książce odnaleźć można ogólne rozważania na temat fundamentów moralnego działania i refleksji (także tych kierujących naszym stosunkiem wobec zwierząt), które nie do końca abstrahują od kwestii religijności. Obok umiejętności rozumowania i odczuwania emocjonalnej więzi (współczucia) autor umieszcza bowiem cnotę (w Arystotelesowskim znaczeniu stałej, ukształtowanej skłonności do właściwego postępowania), jak też trudną do jednoznacznego przełożenia *piety* – postawę czci i szacunku wobec świata, jednocześnie podkreślając, iż jest ona pozbawiona chrześcijańskich konotacji. Czym jest więc owa – język polski podsuwa tu tylko jedno, nieco niezręczne w tym kontekście słowo – *nabożność*¹⁵? Według Scrutona *piety* lub łacińska *pietas* to wywodzące się z politeistycznej tradycji Rzymu nastawienie do rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, które opiera się w mniejszym stopniu na wierności religijnym dogmatom, a w większym na drobiazgowo przestrzeganych regułach poszanowania tego, co święte lub uświęcone, z samego poczucia wdzięczności, że wszystko to zostało nam dane, z uznania własnej kruchości i zależności od szerszego porządku istnienia. Owo zrozumienie, czemu i komu

14 R. SCRUTON: *Animal Rights and Wrongs*. London 2000 (1996), s. 3–4.

15 Można powiedzieć, bawiąc się słowem jak T. Stawek w cytowanym wcześniej fragmencie, że prawdziwie nabożne (*God-ful*) traktowanie świata idzie w parze z bezbożnością (*God-lessness*), zmierzchem religijnych identyfikacji boskości.

*należy się miłość i respekt (bogom, naturze, starszym, przodkom, prawom i instytucjom o ustanowionej społecznie pozycji), prowadzi do samouniżenia i bojaźni, czyli właściwego umiejscowienia swojej jednostkowości i gatunkowości w obliczu dzieł natury. Jest to w istocie warunek wstępny wszelkiej moralnej postawy – „żywna gleba dla zasiewu moralności”¹⁶ – oznacza bowiem gotowość do przyjęcia nauki, do bycia kształtowanym i prowadzonym, do podległości temu, co – jako niezgłębiona tajemnica świata i jego stawania się – większe. Tadeusz Sławek powiedziałby tu o właściwej lekturze mowy świata, która, czyniąc ją słyszalną, wywłaszcza ludzki podmiot z centrum¹⁷. *Pietas* łączyć zatem można z krytyką antropocentryzmu oraz manifestacją pobożności niekonfesyjnej, szeroko pojętego religijnego odczuwania, które rodzi się wraz z podziwem i pokorą wobec *mysterium tremendum* przyrody. I jest to nastawienie powracające w szczególności współcześnie, kiedy to utracie dogmatycznych pewników i tradycyjnych form dewocji towarzyszy nacisk na *moralny* wymiar relacji człowieka do zwierząt, na konieczność symbolicznego „wyrównania rachunków” i potrzebę przywrócenia nie-ludzkiej naturze jej dawnej aury świętości¹⁸.*

Thoreau, Dillard, Sławek: od ogołocenia do epifanii

Ten lokowany poza strukturami kościelnych instytucji, niejako bezstronny religijny impuls, nabożność dyktowana poczuciem zachwyty i zdziwienia (niepobawionego dreszczu grozy) w obliczu spektaklu więcej-niż-ludzkiego świata, staje się niewątpliwie

16 Ibidem, s. 65.

17 Pisząc na marginesie rozważań Thoreau z *Dziennika*, Sławek rozpatruje filozoficzne doświadczenie rozumienia i odbioru świata właśnie w kategoriach „czynienia miejsca” dla nieartykułowanej ekspresji tego, co przejawia się w swoim nagim istnieniu: „To, co chce ukazać się ogołoczone do kości bytowania, będzie [...] nieustannie jedynie próbowało poszukiwać sposobu wy-powiedzi”. „Myślenie jest niczym innym jak szczeliną otwierającą rzeczom świat [...]. To z kolei oznacza szczególną odpowiedzialność obserwatora: pragnąc rozumieć świat, musimy nieustannie mieć się na baczności, aby nie ustawiać siebie w jego centrum”. T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*. Katowice 2009, s. 50, 54.

18 Pisze o tym P. CURRY: *Post-Secular Nature. Principles and Politics*. „Worldviews: Environment, Culture, Religion” 2007, Vol. 11, no. 3, s. 284–304.

udziałem czytelnika prozy Annie Dillard, współczesnej amerykańskiej pisarki porównywanej do Henry'ego Davida Thoreau i Emily Dickinson. Dillard, pisząca w majestacie tradycji amerykańskich transcendentalistów i romantyków – choć dzieli z nimi tak wyostrzoną wrażliwość zmysłową (czasem aż do granic neurotyczności, jak u Dickinson), jak i umiejętność zaangażowanej, współodczuwającej obserwacji – jednocześnie zdaje się od nich bardzo odległa. Uprawiając ten sam tematycznie rodzaj pisarstwa, poetycką medytację nad naturą, jej zjawiskami i procesami, szkicuje projekt estetyczno-etyczny, który podszyty jest odmienną, mroczniejszą teologią. Nie chodzi już tu – albo nie wyłącznie – o prostą teodyceę, klasyczny pomysł nauki o Bogu, która rozlicza ideę chrześcijańskiego miłującego Stwórcy z istniejącego w świecie, a niezawinionego cierpienia czy zła. Ani też o Blake'owy podziw dla „straszliwej symetrii”, sprzęgającej w sobie potworność sposobu bycia i złowrogie, nieujarzmione, a przez to czyste piękno. Jest to raczej próba całkowitego zreinterpretowania relacji człowieka do przyrody ożywionej, która manifestuje się w formie myślenia o świętości i boskości jako wspólnym dla wszystkich stworzeń, zewnętrznym i zarazem wewnętrznym punkcie odniesienia: jako mechanizmie (lub procesie) generującym świat i kierującym stawaniem się, wschodzeniem i przekwitaniem życia – nawet jeśli miałby on bardziej złożony, niezrozumiały i chaotyczny charakter, niż skłonna byłaby przyznać większość teologów¹⁹. To poetycki komentarz, którego teologiczne ostrze kryje się w paradoksalnym przekroczeniu opozycji transcendencji i immanencji, w myśleniu o boskości jako zanurzonej bez reszty w namacalną teraźniejszość, choć od niej nieskończenie się odróżniającej, w pozornie sprzecznym ruchu ciągłego potwierdzania oraz negowania możliwości epifanii. To wreszcie usiłowanie wyjścia poza zakłęty krąg teologii jako ludzkiego-słowa-o-Bogu w kierunku teologii zwierzęcości jako zbiorczej, nieróżnicującej perspektywy stworzenia, w której rolą człowieka jest dostrzeżenie i artykulacja, nie zaś tłumaczenie i umacnianie gatunkowych przywilejów.

19 Jak piszą krytycy, teologia stworzenia w tekstach Dillard pozostaje pod głębokim wpływem xx-wiecznych paradygmatów naukowych, takich jak teoria Darwina i fizyka kwantowa, co skutkuje oczywistym rozchwianiem narracji teleologicznej. Zob. na ten temat: P.A. SMITH: *The Ecotheology of Annie Dillard: A Study in Ambivalence*. „Cross Currents” 1995, Vol. 45, issue 3.

Różnice między romantycznym a postmodernistycznym projektem zwierzęcej teologii widać już w pobieżnym zestawieniu tekstów Thoreau i Dillard (która do porównań wyraźnie, szeregiem intertekstualnych nawiązań, zaprasza). W książce *Walden, czyli życie w lesie* jej XIX-wieczny autor z równą energią pisze o tym, że człowiek zapuszcza korzenie w ziemi, jak i o tym, że wznosi się ku niebu – ruch ku naturze jest w gruncie rzeczy tym samym ruchem, co sięganie ku wymiarom wiecznym i transcendentnym, tylko o odwrotnym wektorze²⁰. Medytująca obserwacja zaszczości świata, drobnych i marginalnych przesunięć na powierzchni bytu, prowadzi nieodłącznie do perspektywy uniwersum, w której egzystencjalne drobiny, także te umiejętnie wydobyte – niewątpliwa zasługa Thoreau – cząstki zwierzęcego istnienia, takie jak brzęczenie komara czy mikroskopijne starcia mrówek, podlegają uwzniośleniu, nobilitującej lekturze w kulturowych odwołaniach, urastając do rangi symbolu²¹. Celem *quasi*-pustelniczego pobytu narratora w lesie, owego balansowania na trudno uchwytnych granicy pomiędzy ludzką cywilizacją a dzikością jako „nagim życiem”, jest egzystowanie w pełni świadome, oczyszczenie jego trzonu ze zbędnych naleciałości, dotarcie do kwint-esencji (nie przypadkiem etymologicznie powracającej do pojęcia piątego, eterycznego żywiołu). Oznacza to rozumianą po epikurejsku ascezę potrzeb, która pozwala uchwycić ontologiczną szczególność chwili, a jednocześnie – ustawić siebie w jej centrum. Moralne przebudzenie w styczności ze światem innym niż ludzki możliwe jest właśnie dlatego, iż w tym ostatnim odnajduje człowiek potwierdzenie swojej wartości. Wspólnota zwierzęcego bycia, odczuwanie i zmysłowość tylko dla niego nie oznaczają zniewolenia i zamknięcia, wiodąc od naturalnej *aisthesis* ku obszarom nadprzyrodzonego, coraz głębiej i bardziej duchowo interpretowanego piękna. „Najbardziej pociesza mnie fakt, że człowiek niewątpliwie potrafi przydawać swojemu życiu wzniosłości świadomym wysiłkiem” – pisze Thoreau. Ostatecznie więc nie ma większej różnicy, czy przedmiotem wyboru jest – w żartobliwym sformułowaniu pustelnika – pójście do nieba czy wyprawa na ryby²² – „krzającą się przy Naturze”, pieczołowicie czyniąc kolejne „nacięcia na kiju”, punkty sygnujące

20 H.D. THOREAU: *Walden, czyli życie w lesie*. Przeł. H. CIEPLIŃSKA. Warszawa 1991, s. 39.

21 Ibidem, s. 278.

22 Ibidem, s. 273.

epifaniczną terażniejszość na osi czasu²³, transcendentalista spogląda na siebie *sub specie aeternitatis* jako na istotę stąpającą po ziemi, ale uczestniczącą umysłem i duchem w wyższym wymiarze. Przy całej swojej „proekologicznej” orientacji, sympatii dla innych form bycia, którą słusznie akcentuje się w dzisiejszych odczytaniach książki, autor *Waldena* nie jest w stanie wyrzec się antropologicznej różnicy.

W opowiadaniu *Living like Weasels* (*Żyć jak łasice*) Annie Dillard rozpoczyna od przekornej parafrazy najstępniejszych bodaj zdań, jakie pojawiają się w książce Thoreau, ujawniając centralną rolę pracy podmiotu: „Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawać w życiu wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami [...]. Pragnąłem żyć pełnią życia i wysysać z niego całą kwintesencję [...]”²⁴. U Dillard natomiast pojawienie się nad stawem Hollins motywowane jest nie filozoficzną próbą ascezy, wydestylowania samoświadomości, lecz postanowieniem zapomnienia o sobie: nauki życia takiego, jakie jest udziałem zwierzęcia, w „bezrozumności” (*mindlessness*), w „czystości istnienia w fizycznych zmysłach oraz godności istnienia bez nastawień i pobudek”. Jest to życie upływające w prostym rytmie konieczności, „otwarte bezboleśnie na czas i śmierć”²⁵, stale rejestrujące, a jednak niezatrzymujące dla siebie wrażeń, afirmujące to, co dane, namiętnym aktem woli, której, jak w Nietzscheańskim *amor fati*, nie pozostało nic innego. Nie tyle więc walka o swoje, ile poddanie się pulsowi rzeczy, „doskonała wolność” ducha wyznaczona przez cielesność i dopasowaną do niej konfigurację zdarzeń świata, jest tym, co funduje zwierzęcy stosunek do świata i umożliwia – w zamysle autorki – sakralną wspólnotę stworzeń. Stąd też spotkanie z łasicą opisane zostaje nie jako konfrontacja myśliwego i zwierzyny, bezwzględna rozgrywka między rachującym intelektem a broniącym się na oślep instynktem²⁶, lecz jako nieoczekiwana, „miłosna” wymiana spojrzeń i treści umysłu, charakteryzowana

23 Ibidem, s. 41.

24 Ibidem, s. 121–122.

25 A. DILLARD: *Living like Weasels*. In: *The Annie Dillard Reader*. New York 1994, s. 125 [przet. A.M.D.].

26 W swojej twórczości Dillard flirtuje z ideą myślistwa, mówiąc o swoich przyrodniczych obserwacjach jako o „bezkrwawych łowach” i podchodzeniu czy tropieniu zwierzyny. Tropienie piękna ma również swój wymiar teologiczny; jak pisze: „ducha też trzeba podchodzić”. Zob. A. DILLARD: *Pielgrzym nad Tinker Creek*. Przet. M. ŚWIERKOCKI. Kraków 2010, s. 26, 271, 300.

w kategoriach zespolenia, zestrojenia, a także implozji świata do rozmiaru zamkniętej przestrzeni wspólnego doświadczenia. W opisie zdarzenia Dillard niepostrzeżenie przechodzi od przeciwstawienia dwóch odrębnych jednostek do myślenia jednoczącego, bez podziału na podmiot i przedmiot:

Wyglądało to tak, jak gdyby dwoje kochanków albo śmiertelnych wrogów spotkało się nieoczekiwanie na zarośniętej ścieżce w momencie, kiedy każdy z nich myślał o czym innym: nagły i otrzeźwiający cios w podbrzusze. Był to także jaskrawy cios dla umysłu lub też nagłe uderzenie i ocieranie się o siebie umysłów, przyciśniętych do siebie jak dwa balony. Ono zaparło nam dech w piersiach. Ścięto las, poruszyło pola i osuszyło staw; świat rozłożył się na części i stoczył w tę ciemną otchłań oczu. [...] Mózgi to miejsca prywatne, mamroczące unikalnymi i tajemnymi zapisami – lecz obie, łasica i ja, wpięłyśmy się w zapis drugiej jednocześnie, na słodki, przejmujący czas. Cóż mogę poradzić na to, że nie było w nim niczego? [*Can I help it if it was blank?*]²⁷.

Wspólnota zwierzęcego bycia jest zatem stanem, który staje się możliwy (choć na dłuższą metę nie jest) w chwili oczarowania i zapomnienia o sobie, dobrowolnego ogołocenia z treści i rozszerzeń świadomości, uciszenia gadaniny rozumu i wyśledzenia (*stalking*)²⁸ tego, co najbardziej instynktownie trafne. Rzeczą instynktu jest dostrojenie się do konieczności dyktowanej niezrozumiałości (i nieocenianą już jakkolwiek) gospodarką przyrody jako procesu życia, w którym naturalne są i ból, i śmierć, i wynikająca z przewagi siły lub wyższej sprawności zmysłów przemoc. Dlatego też ludzkie próby włączenia się w to, co stanowi o godności i „świętości” zwierzęcego istnienia, w opisach Dillard są zwykle scenami krwawej inicjacji i przemocy, a zarazem uwznioślenia. By żyć jak łasica, trzeba chwycić przeciwnika za gardło i już nie puścić, nawet gdyby oznaczało to bycie przez niego stopniowo pożerany żywcem: jak w przypadku orła, przy którego gardle znaleziono wysuszoną czaszkę wpiętą w niego zębami łasicy, unoszonej w powietrzu jeszcze długo po gwałtownej konfrontacji. Podobna scena tak naznaczonego przemocą obcowania, tym razem człowieka

27 A. DILLARD: *Living Like Weasels...*, s. 124–125.

28 „Chodzi o to, by wytropić i podejść swoje powołanie w pewien umiejętny, zręczny sposób, odnajdując punkt najżywiej pulsujący i najczulszy, a następnie wpiąć się w ten puls”. Ibidem, s. 126.

i zwierzęcia, otwiera i zamyka klamrą chyba najstłynniejszą dotąd książkę Dillard – *Pilgrim at Tinker Creek*. Znaczące jest, że kwestia jej interpretacji pozostaje otwarta, a odpowiedzi i tropy, także te podążające w stronę teologii i estetyki, są zawsze niedefinitywne:

Miałam kiedyś kota – a ściśle rzecz biorąc, starego, wojowniczego kocura, który w środku nocy wchodził do domu przez okno nad moim łóżkiem i wskakiwał mi na piersi. Rozklejałam oko, gdy cuchnący moczem i krwią zwierzak podsuwał mi łeb pod sam nos i mruczał. Czasami mocno wpijał się przednimi łapami w moją pierś, wyginając grzbiet w pałąk, jakby ostrzył pazury albo domagał się mleka [*pummeling a mother for milk*]. Bywało, że budząc się rano, zauważałam w świetle dnia krwawe ślady pazurów na dekolcie; wyglądałam tak, jak gdyby ktoś mnie wysmagał kolczastymi różami [*as though I'd been painted with roses*].

[...] Co ma znaczyć ta krew? I co znaczą te róże? Czy róża przywołuje zjednoczenie, a krew morderstwo, czy może raczej róża symbolizuje czyste piękno, a krew okrutną ofiarę albo narodziny? Znaki na moim ciele mogły być także emblematami albo skazami, kluczami do królestwa bądź też piętnem Kaina. Nie wiedziałam, czym są. Naprawdę nie wiedziałam. Myłam się, krew spływała ze mnie strużkami, bładła i w końcu całkiem zniknęła, a ja nie wiedziałam, czy dokonałam przed chwilą aktu oczyszczenia, czy może zniszczyłam krwawy znak paschalny. Jeśli w ogóle kiedyś się budzimy, budzimy się w świecie pełnym tajemnic, informacji o śmierci, pięknie albo przemocy... [*rumours of death, beauty, violence*] [...].

Jeszcze dziś, kiedy się budzę rano, ciągle wspominam tamtego starego kocura. Poranki nie są już krwawe [*things are tamer now*], bo śpiam teraz przy zamkniętym oknie. Nie ma już tego zwierzaka i naszych wspólnych rytuałów, moje życie się zmieniło, ale wiem dobrze, że ciągle igra ze mną jakaś potężna istota [*something powerful playing over me*]. Codziennie budzę się w oczekiwaniu i nadziei, że ujrzę coś nowego²⁹.

29 A. DILLARD: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 9–10. Cytaty oryginalne na podstawie wydania: *The Annie Dillard Reader*. New York 1994.

W tej niepokojącej, onirycznej konfrontacji interesujący jest zarówno wybór zwierzęcia – które jest własne, oswojone, a zarazem negujące możliwość udomowienia i jasnej hierarchii relacji – jak i mocno dwuznaczny charakter zwierzęcych zachowań, budzących myśl o miłości i wrogości zarazem, o erotycznym zespoleniu, a jednocześnie o walce na śmierć i życie czy wreszcie o zależności matka – dziecko, która z drugiej strony jest gwałtownym pokazem autonomii. Mnożących się pytań nie sposób uniknąć, ale – co jest charakterystyczne dla obrazowania Dillard – spora część z nich podąża znajomymi tropami teologiczno-biblijnymi: zwierzę i krew przywołują motywy zbrodni Kaina, ofiary całopalnej, grzechu, oczyszczenia, paschy i znaku przymierza. To, co zwierzęce, ciało i krew, niejasno włącza się w ludzki rytuał celebracji Nadprzyrodzonego, próby przeciągnięcia władcy niebios na swoją stronę. Transakcje bosko-ludzkie biorą zwierzę za swojego świadka i uczestnika: staje się ono znakiem czy ogniwem religijnej komunikacji. Gesty czynione w stronę Boga natrafiają jednak na niewzruszoną, niewytłumaczalną ciszę, barierę niewiedzy i braku odpowiedzi. Niezrozumiałe pozostają zarówno przykłady systematycznego okrucieństwa, jak i cudowne koincydencje. Na przestrzeni całej książki powraca stale idea ścisłej koniunkcji przemocy i piękna, która jawi się jako boska tajemnica istnienia świata, sekret zespolenia teo- i zoologii. Organiczną częścią tego obrazu jest antropologia, domena ludzkiego bycia, którego jedynym wyróżnikiem jest świadome doświadczanie potworności i bólu, urastających w naturze do koszmarnych rozmiarów. W zakończeniu książki Dillard pisze, że choć drapieżnego kota odwiedzającego ją nocą już nie ma, wciąż bywa „przez niego raniona do krwi, maltretowana, duszona, porażana i szarpana”³⁰. Cierpienie, przemoc, śmierć, niezrozumiałe marnotrawienie materii życia, także świadomego i rozumnego, jest regułą świata, który w rzadkich chwilach równie mocno poraża nas swoim pięknem. Dlatego ludzki hołd dla Stwórcy, jawiącego się jako niepojęta, rozrzutna,

Pojęcie *the rose of union* stanowi aluzję do symbolu Anglii (Zjednoczonego Królestwa), zaś w dalszej części książki wizerunek róży na skórze przywołany jest ironicznie jako nazwa dla szkarłatnych wybroczyn powstających na ciele ludzi umierających z głodu: „Ci, którzy umierali, umierali więc obsypani różami. Czy te róże to przejaw piękna, czy może po prostu kolejny pokaz siły? A może piękno to zaledwie przynęta o złożonej strukturze, najokrutniejszy ze wszystkich żartów?” (s. 387).

30 Ibidem, s. 396.

epifaniczna energia, z drugiej zaś strony jako żarłoczny, choć niewidzialny drapieżca, ogromny pluskwiak wodny wysysający świat, który niegdyś wypełnił był życiem, wyraża się w ambiwalentnej scenie składania starotestamentowej ofiary – kołysania przed Bogiem zwierzęcym mostkiem oraz rzucania w stronę ołtarza łopatką³¹. W narracji *Pielgrzyma...* jest to gest dziękczynienia i desperackiego miotania, manifest niemiarkowanego podziwu i chwały, a zarazem gniewu i buntu. Mroczny hymn o stworzeniu Dillard kończy się wzniosłą, nawet jeśli wyśpiewaną z zaciśniętym gardłem, nutą peanu.

Objawienie się mocy, które rodzi Wordsworthowskie „przeczcucia nieśmiertelności”, byłoby namacalnym dowodem na istnienie tego, co w naturze święte – sprawczości innej niż ludzka i trudnej do ogarnięcia ludzkim umysłem. Najczęściej powtarzanym słowem książki Dillard jest *tajemnica* – jedyna możliwa, cierpka odpowiedź na ludzkie zdziwienie i dociekliwe zapytywanie o naturę świata. Jednakże poczucie bycia dotkniętym jakąś zewnętrzną, celową siłą, wielokrotnie tu relacjonowane, narzuca myślenie w kategoriach religijno-teologicznych. Tok opowieści cechuje przy tym wewnętrzna celowość, ujawniona przez aluzje do mistycznych sposobów poznania: *via positiva* i *via negativa*, teologia pozytywna i apofatyczna³². Narratorka *Pielgrzyma...* notuje swoje drobiazgowe przyrodnicze obserwacje, podkreślając każdorazowo, że świadome widzenie i wydobywanie małych cudów czy też okropności świata jest dla człowieka darem, jako że *physis* lubi się ukrywać³³. Darem czym? – chciałoby się zapytać. Pytanie to rodzi się także wraz z sugestią wzajemności percepcyjnej relacji: postrzegam, ale również jestem postrzegany, jak w solipsystycznej wizji biskupa Berkeleya: „jakaś potężna siła muska moje ramię nieskazitelnym skrzydłem i wtedy wibruję całą niby dzwon”³⁴.

31 Ibidem, s. 397, 385–386.

32 Ibidem, s. 399–400. Wspomniana terminologia teologiczna przywołana zostaje w autorskiej przedmowie do wydania jubileuszowego książki.

33 Ibidem, s. 30–31. Motywem przewodnim całej książki są nawiązania do aforyzmów Heraklita.

34 Ibidem, s. 26. W oryginale odwrócenie relacji postrzegania jest jeszcze bardziej emfatyczne: „I walk out; I see something, some event that would otherwise have been utterly missed and lost; or something sees me, some enormous power brushes me with its clean wing, and I resound like a beaten bell”.

Poczucie dotyku mocy jest głęboko somatyczne, odbierane nie rozumem, lecz trzewiami, wpisuje się w wewnętrzny rytm ciała. Wynika z umiejętności zmysłowego na- i zestrojenia, nie sprowadzając się wszakże do prostego, spontanicznego zachwytu. W rozdziale o widzeniu Dillard pisze, że właściwa, wnikliwa percepcja otaczającej człowieka przestrzeni jest rezultatem świadomego wysiłku, ascezy, pracą na poziomie umysłu i zmysłów: to „drogocenna perła”, będąca skarbem tych, którzy zdołali uciszyć intelektualne szarżowanie rozumu i nastawić się na pełną recepcję³⁵. Doświadczenie boskości staje się możliwe dopiero w iluminacji, momentalnej i ulotnej epifanii, która ujawnia rzeczywistość jako potop ognia: wówczas to „cały nasz świat iskrzy się i płonie”³⁶. Ów mistyczny, epifaniczny moment oznacza transformację rzeczywistości w kierunku jej niezwykłego rozplómnienia i nasycenia mocą, obdarzenia realnym sensem oraz poczuciem sprawstwa, których brak cechuje zwykłe, namiastkowe przeżywanie. Opis Dillard porusza się umiejętnie pomiędzy wrażeniem całkowitej subiektywności epifanii, która rodzi się „w oku patrzącego”, a sugestią jej zewnętrznego, mistycznego źródła³⁷: w terminach biblijnych mowa jest o duchu, który wieje, kędy chce, w terminach fizykalnych – o niematerialnej i niemierzalnej energii, ewoluującej w sobie tylko znanym kierunku. Nagłe, wizyjne odstonięcie rąbka tej tajemnicy, wywołujące głęboki rezonans w ciele postrzegającego, trudny do wystowienia i eksplikacji, może być składową nawet tak błahego wydarzenia, jak widok skrzydłka klonu wirującego w powietrzu:

35 Ibidem, s. 57.

36 Ibidem, s. 21.

37 Jak pisze Sandra Humble Johnson, to właśnie odróżnia nowoczesne rozumienie epifanii od romantycznej idei wizji, która zakorzeniona jest jeszcze w doświadczeniu mistycznym. Epifania, nagłe odstonięcie momentu duchowego sensu, nieproporcjonalne względem bodźców i okoliczności, które je wywołały i poprzedziły, jest przede wszystkim zdarzeniem zachodzącym wewnątrz podmiotu, iluminacją subiektywnego „ja”. Jednakowoż Dillard, sięgając świadomie po epifanię, literackie narzędzie Wordswortha i Joyce’a, zdaje się nadal flirtować z mistycyzmem. Zob. S.H. JOHNSON: *The Space Between. Literary Epiphany in the Work of Annie Dillard*. Kent, Ohio, and London 1992, s. 8–9.

Gdy podrzuciłam je pod wiatr, odleciało, nabierając prędkości niczym żywa istota dążąca do z góry upatrzonego celu [*bristling with animate purpose*] – nie jak upuszczona z wysokości albo unoszona z wiatrem cząstka materii, pchana bezrozumnymi podmuchami prądów konwekcyjnych obiegających posłusznie ziemski glob, ale jak umięśniona, pełna energii istota [*a creature muscled and vigorous*]. Albo jak stworzenie rozciągnięte na płask na owym innym wietrze, wietrze ducha, który wieje, gdzie i kiedy chce [*the spirit which bloweth where it listeth*], ustaje, wzmacnia się i słabnie. Och, skrzydłaku klonowy, witaj, bądź pozdrowiony – pomyślałam; tak, muszę się przyznać, że właśnie tak pomyślałam.

A dzwonek w mojej piersi zabrzmiał wtedy dźwięcznie [*the bell under my ribs rang a true note*] słodką, donośną fanfarą jakby rogów i trąbki, niosąc długie i niezbyt jasne przesłanie [*a long, dim sense*], które spróbuję mimo wszystko wytłumaczyć. „Szalony” [*Flung*] to nazbyt mocne słowo na określenie pędu świata. Lepiej pasuje tu chyba „żywiotowy” [*blown*], żywiotem tym zaś jest wielkoduszne, nieskończone tchnienie [*blown by a generous, unending breath*]³⁸.

Głęboko animistyczne wyobrażenie powszechności duchowego impulsu ożywiającego świat i napętniającego go sensem tworzy wizję sakralnej jedności zwierzęcego i ludzkiego życia, nawet jeśli ów łańcuch odgórnych znaczeń zdaje się rozpadać przy próbach subiektywnej penetracji szczegółów tej egzystencji na najniższym możliwym poziomie, gdzie dostrzegalne są tylko żarłoczność i kopulacja, obojętne, wyniszczające pasożytnictwo i bezsensowna, marnotrawna śmierć. Narracja *Pielgrzym*... ugina się pod ciężarem katalogu przyrodniczych szczegółów i dygresji, a jako całość spinana jest cienką nicią epifanicznych momentów, w których ma miejsce manifestacja owej niejasnej prawdy, znajdującej tak żywy oddźwięk w ciele podmiotu. Podobne, choć jeszcze bardziej subtelne, punktowe odstąpienia niesamowystarczalności człowieka stają się udziałem czytelnika geopoetyckich esejów Tadeusza

38 A. DILLARD: *Pielgrzym nad Tinker Creek...*, s. 391. W oryginale religijne aluzje są znacznie bardziej czytelne (jak nawiązanie do biblijnego *ruach* z Księgi Rodzaju) niż w polskim przekładzie, który skłonny jest posługiwać się raczej terminologią filozofii życia.

Sławka. „Milczenie świata jest tym, co mnie poraża”, pisze autor tekstów o *genius loci*, lecz milczenie to nie jest już pokorną ciszą jako znakiem podporządkowania ludzkim zamierzeniom: świat przestaje „odpowiadać” człowiekowi, a staje się znaczącą, autonomiczną obecnością kształtującą jego przestrzeń życia³⁹. Podobnie jak epifania Dillard, która odstania ludzkie „ja” w niedefiniowalnej relacji z czymś większym i dokonuje transformacji rzeczywistości, napętniając ją światłem sensu, Sławkowe doświadczenie tego, co wokół, otoczenia w jego lokalnej duchowości, określone jest przez myśl o niezależnej sprawczości otoczenia, personalizowanej przez geniusza miejsca. W sposobie pisania katowickiego filozofa uderza wybór form czasownikowych, który jednocześnie pasywyzuje podmiot i aktywizuje nieosobowe siły odpowiedzialne za stawanie się lokalnej przestrzeni:

W doświadczeniu *genius loci* dokonują się dwie rzeczy: zostaje jakoś szczególnie „ukierunkowany” przez daną przestrzeń oraz świat: miejsce nabiera teraz jakiejś specyficznej „grubości”. Obydwa te zjawiska spotykają się w chwili, w której czuję, że dana przestrzeń „odnosi się” do mnie, nie otacza mnie po prostu, lecz niejako „dotyka”, „wchodzi” we mnie, staje się elementem mojego ciała. Dokonuje się tu osobliwe połączenie snu i jawy, mitu i twardej rzeczywistości. Może dlatego „duch miejsca” tak fascynował autorów powieści i filmów grozy. Przeglądam się danemu miejscu i widzę, że kształtuje ono moje życie, a nie jest jedynie pojemnikiem, w którym rozgrywa się moja egzystencja⁴⁰.

Owo sprawcze działanie geniusza miejsca odbywa się, co ważniejsze, znów na poziomie somatycznym, trzewnym, intuicyjnym: nie poprzez kontrolująco-dystansującą władzę widzenia, lecz dzięki zmysłowi dotyku, który pozwala na ściśle symetryczną wzajemność i cielesną przyległość. W toku pisania Sławka to obrazowanie rodem z literatury grozy coraz bardziej się dramatyzuje: miejsce ujmowane jest jako demonstracyjnie dzikie, niezależne i nieokiełznane, niemożliwe do oswojenia przez ludzkie wyobrażenia, rosnąco – w myśl wiodącej „widmowej” metafory tekstu – demoniczne.

39 T. SŁAWEK: *Genius loci jako doświadczenie. Prolegomena*. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. KADŁUBEK. Katowice 2007, s. 5–6.

40 Ibidem, s. 67.

Z jednej strony mowa jest o umniejszeniu ludzkiej potencji, „ograniczeniu naszego władztwa nad przestrzenią”, z drugiej – o wyzwoleniu duchowych sił, które, będąc od człowieka i jego kultury radykalnie większe, mogą mu zagrażać⁴¹. Otoczenie jest tym, co otacza i obejmuje, w zupełnie dosłowny, złowroźny sposób: niebezpiecznie ogarniając, nawiedzając, kształtując własny nie-ludzki ład, destabilizując kulturowe formy porządkowania. Sprawczość ta jest głęboko ambiwalentna jak samo pojęcie świętości (*sacer*), gdyż w Sławkowskim opisie anioł może łatwo okazać się demonem⁴². Podobnie jak w przypadku Dillard, odczucie mocy pochodzącej z zewnątrz oznacza demontaż czysto antropologicznej perspektywy i odkrycie dziwności czy obcości pozaludzkiego świata, która oświeca wszystko radykalnie nowym sensem, nawet jeśli sam fakt epifanii jest nieoczywisty („niejasny blask”, „żarzenie się bycia”, „osobliwy fosfor życia”⁴³). Dla podmiotu oznacza to także rezygnację z pozycji zewnętrznego obserwatora przestrzeni na rzecz intymnego z nią związania, zjednoczenia: bycia wpisanym w jej gęstość i głębię (Merleau-Ponty) oraz istnienia w ramach pewnej szerszej wspólnoty, która wyraża się w horyzoncie otwartości i depersonalizacji (Rilke, Heidegger)⁴⁴. Ostatecznie Sławek pisze o wycofywaniu się podmiotu ze znanej mu i oczekiwanej formuły świata, by możliwe stało się doświadczenie „surrealistyczne”, rekonfigurujące przestrzeń – co oznacza „dochodzenie do głębokiej relacji z miejscem za pośrednictwem tego, co przestrzeń tę przenika, oświeca, lecz do niej nie należy”⁴⁵. Czym jest tajemnicze *ono*? W terminach tekstu: tym, co przygodne i osobliwe, mroczne i dynamiczne, całościowe i nie-ludzkie, lecz czego, jak w teologii apofatycznej, nazwać ostatecznie nie sposób.

Subtelny dialog między naukowo zorientowanym pisarstwem Tadeusza Sławka a eseistyczną twórczością Annie Dillard

41 Ibidem, s. 85, 11, 13.

42 „*Genius loci* przywraca przestrzeń demokracji: teraz ona i człowiek zdają się współegzystować na równych prawach, a nawet zdarza się i tak, że anioł staje się demonem, a wówczas (jak zobaczymy) przestrzeń zagarnia człowieka i odmawia mu prawa głosu”. Ibidem, s. 85–86.

43 Ibidem, s. 10. Przywołane sformułowania są w tekście Sławka cytacjami lub omówieniami słów Williama Carlosa Williamsa z jego przedmowy do zbioru esejów *In the American Grain*. New York 1956.

44 Ibidem, s. 73.

45 Ibidem, s. 26.

nawiązuje się także za pośrednictwem wspólnej lektury amerykańskiego transcendentalizmu, a zwłaszcza, co oczywiste, tekstów Henry'ego Davida Thoreau, pioniera myślenia w duchu eko- i bio-centrycznym. Już wspomniany ruch podmiotowego wycofywania się jest w Sławkowym opisie ukłonem w stronę anachoretyzmu tak, jak rozumie go amerykański filozof: w etymologicznym sensie „robienia miejsca” (*ana chorein*) dla innych, dla tego, co jest szerokim „zapleczem bycia”⁴⁶. Jednocześnie wraz z postacią anachorety znajdujemy się blisko sfery religijnej: praktyki ascetyczne, samotna kontemplacja środowiska, życie ogołcone ze zbędności, są tym, co umożliwia pełniejszą, nierzadko mistyczną wizję ludzko-zwierzęcego istnienia. Mistyka ta, co akcentuje Tadeusz Sławek, mocno jednak stąpa po ziemi, nie poddając się pokusie transcendentnych wzlotów. Dla Dillard, podobnie jak dla Thoreau, charakterystyczna jest „szczególna literacka skromność czy wstydlivość (*coyness*), która nakazuje obojgu brutalnie przerywać wszelkie metafizyczne, liryczne czy kosmiczne wynurzenia, zaprawiając je szczyptą gorzkiego humoru lub kolokwializmów. Reżim tych tekstów jest zawsze taki, że strąca gwałtownie czytelnika z poziomu duchowego uwznioślenia do niskiego rejestru spostrzeżeń na temat codzienności”⁴⁷. Ta „materialistyczna metafizyka”, nieledwie *contradictio in adiecto*, wpisuje się dobrze w Sławkowe rozważania nad fenomenem „nagiego życia” na marginesie *Dziennika* Thoreau, który w dużo mniejszym stopniu niż *Walden* ujawnia skłonność do alegorycznego czy metaforycznego unieważniania namacalności i żywotności konkretnego. Jeśli obficie dygresyjne dywagacje Dillard na kartach *Pielgrzyma*... spięte są w całość delikatną siecią epifanicznych objawień, „zbawczych” momentów promieniowania sensu, co nadaje powieści pewien skromny te(le)ologiczny wymiar, to tego typu próba uspołnienienia opowieści, zbudowania całościowej narracji egzystencjalnej w oparciu o materiał (faktograficzny czy literacki) *Dziennika* jest zdecydowanie obca wywodowi Sławka. Interpretacja codziennych zapisków Thoreau koncentruje się bowiem wokół idei ogołocenia, z całą teologiczną wymową tego terminu, który u św. Pawła służy do opisu Chrystusowego aktu

46 T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata...*, s. 346.

47 M. CHÉNÉTIER: *Tinkering, Extravagance: Thoreau, Melville and Annie Dillard*. „Critique” 1990, Vol. 31, issue 3, s. 160.

kenozy⁴⁸. Samouniżenie, wyzbycie się boskich prerogatyw jest tu łączone z oddaleniem filozoficznej i literackiej pokusy autokreacji, szkicowania estetyczno-egzystencjalnego projektu, który tworzyłby iluzję panowania nad światem wokół i treściami wypełniającymi „ja”. Odrzucenie „totalizującej ambicji, która usiłuje przepostaciować całe życie i rzuca na szalę całość drogi przebytej przez podmiot”⁴⁹, daje efekt w postaci autonomizacji szczegółu, nadania wagi drobnym zdarzeniom codzienności, wydobycia lokalnych sensów, które niemal niedostrzegalnie przynoszą zmianę, zwiastując nadejście nowego dnia. Można powiedzieć, że ogołocenie jest ćwiczeniem duchowym, które polega na zbliżaniu się do surowego, niepoddanego estetycznej obróbce bycia na tyle, na ile jest to możliwe bez utraty ciągłości myślenia. Tak ogołoczone doświadczenie siebie pozwala na bardzo ograniczoną, wstrzymującą się w pół drogi, epifanię:

To exist barely kieruje nas w dwie strony. Na początek nasze rozumienie idzie ku doświadczeniu bytowania nagiego, ogołoczonego z wszystkiego, co zbędne, i nagle odstoniętego przed naszym wzrokiem – tak jak doświadczamy tego jesienią, kiedy drzewa, tracąc ozdobę liści, stają się *bare*. Ale zaraz myśl napotyka drugi kurs: *to exist barely* to bytowanie ledwo wynurzające się zza horyzontu niebytu, „ledwie” i „ledwo co” istnienie, które nie obrosło we wszelkie satysfakcjonujące atrybuty stanu posiadania, ale takie, które jeszcze pamięta swój „początek”, dodajmy szybko – początek „nie-ludzki”. „Zrozumieć życie” musi zatem oznaczać cofnięcie się do granicy, w której ziemia, ptak i człowiek zespalają się w jednej przestrzeni ogołocenia⁵⁰.

W dotarciu do surowej egzystencji, bycia ogołoczonego z nadwyżek sensu, sytuującego się na granicy tego, co ludzkie i pozaludzkie, a w bezpośredniej bliskości emocji i instynktu, dostrzega autor książki o Thoreau istotę owego ograniczonego objawienia świętości Natury, jakie staje się udziałem amerykańskiego filozofa. Myśl Thoreau, rekonstruowana na podstawie czternastu tomów

48 W Liście do Filipian (2, 7), który wedle tłumaczy Biblii Tysiąclecia brzmi następująco: „Lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi”.

49 T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata...*, s. 10.

50 Ibidem, s. 13.

Dziennika, zmierza w kierunku coraz większego antyantropocentryzmu – to, co jeszcze w *Walden* wysuwało się na plan pierwszy, lektura symboliczna i alegoryczna, ustępuje tutaj miejsca rzeczywistej obecności zwierząt, roślin, zjawisk pogody, zmian klimatu, autonomicznych procesów przyrody, które wyliczane są i relacjonowane z zadziwiającą cierpliwością i wnikliwością uwagi. Z literackiego i teologicznego egzegety przeradza się Thoreau w „świadka świata”⁵¹, redukując sam siebie do ośrodka cielesnej percepcji, bynajmniej nie nadrzędnego i samowystarczającego. „Nie ja »przeciw« światu, ani też ja »wobec« świata, lecz ja wraz ze światem” – tak brzmi formuła ontologiczna, na której zbudowana jest jego egzystencjalna narracja. Bycie we wspólnocie ze zmiennym otoczeniem i pozaludzkim życiem, pisanie siebie przez pryzmat ekologicznej więzi oznacza jednak zerwanie umowy autobiograficznej. Pisarskie gesty Thoreau na kartach *Dziennika* interpretuje więc Tadeusz Sławek jako *zoografię*: zapis doświadczenia na poziomie nagiego bytowania, *zoe*, wspólnej przed-ludzkiej (czyli niezawłaszczonej jeszcze przez człowieka) przestrzeni. Jest to wypowiedź „na krawędzi słowa”⁵², starannie oczyszczona z elokwencji i retoryki, zmierzająca do udostępnienia miejsca i artykułowanego głosu temu, co w porządku natury jest go pozbawione. Słowa świata, mikroobjawienia rzeczywistości zajmują Thoreau w coraz większym stopniu, tym bardziej, im – ujmując świat – stara się on ujmować z niego siebie (gra wieloma znaczeniami tego słowa dostarcza tytułu książce Sławka⁵³). Niedaleko tu zatem do Dillard i jej pragnienia życia w zmysłowej bliskości z tym, co nierozumujące, poddane rytmowi konieczności, instynktem wybierające nagi los, choćby była to droga przez mękę. Znaczące, że mówiąc o wielkich lekcjach moralnych Thoreau, Tadeusz Sławek kilkakrotnie sięga po wypowiedzi amerykańskiej pisarki: „Zwierzę, gdy powrócić do zasady towarzyszenia [człowieka temu, co żyje – A.M.D.], przypomina nam o tym, co Thoreau nakreślił w *Walden* jako model życia »prostego, niezależnego,

51 Ibidem, s. 45.

52 Ibidem, s. 50.

53 Zob. autorskie uwagi na temat znaczenia tytułu, sformułowane na stronach 248 i 250.

wielkodusznego i ufnego». Zwierzę uczy. Na wielu stronach swych książek Thoreau pisze to, co odnajdujemy u Annie Dillard⁵⁴.

Czy w tym ogołoconym doświadczeniu świata jest miejsce na inkarnację, przeżycie boskości wcielonej w zwierzęce istnienie? Wydaje się, że tego rodzaju epifania stanowi bardzo istotny składnik filozofii natury Thoreau, przynajmniej w Sławkowym odczycaniu. Ilekroć mowa jest bowiem o ludzkiej niesamowystarczalności (*un-self-sufficingness*, opisane szczegółowo w angielskim wydaniu książki, w którym termin ten odniesiony jest do myślenia Emersona⁵⁵), tylekroć w tle pojawia się kwestia teologii, nie-dość-ludzkiego słowa o Bogu. Z całą pewnością boskość ta pozostaje daleko od instytucjonalnych wyobrażeń i społecznych oczekiwań, odzegnując się ze wszystkich sił od dyskursu chrześcijańskiej doktryny. Akcentowana jest za to potrzeba „oswobodzenia Boga i człowieka jednocześnie”, „okazania Bogu prawdziwej gościnności” i „uwolnienia tego, co święte” przez swoistą „teologię wyzwolenia”⁵⁶. Bóg, o którego chodzi Thoreau/Sławkowi, to bóg poprzeczający spetryfikowane ludzkie sposoby doświadczania tego, co boskie, bóg jednostkowy i silnie uwewnętrzniony, a dotyczący człowieka w jego cielesnym i zwierzęcym istnieniu, w formie poczucia głębokiej zależności od starszego odeń, większego i będącego niezgłębioną tajemnicą świata⁵⁷. Nie dziwi zatem, że zamiast Boga pojawia się czasem w prozie Thoreau liczba mnoga *bogowie*. Religijność, pobożność, w sensie łacińskiej *pietas*, to poczucie nieredukowalnej tragiczności istnienia, które tylko pozornie udało się stłumić ludzkiej kulturze samozachwyty nad człowiekiem jako wyłącznym wybrańcem Boga. Przebudowa antropologii jako zarazem zoo- i teologii jest podstawowym wyznacznikiem myślenia, które odbudować pragnie animistyczną, głęboko relacyjną i podmiotową więź ze światem.

54 Ibidem, s. 344. Pojęcie człowieka jako bytu towarzyszącego jest aluzją do tytułu eseju Donny HARROWAY *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

55 Zob. T. SŁAWEK: *Henry David Thoreau – Grasping the Community of the World*. Trans. J. WARD. Frankfurt am Main 2014, s. 7.

56 T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata...*, s. 345, 367.

57 Ibidem, s. 139.

Inni święta obchodzą w kościele –
A ja w domu – i jaka radość
Gdy kos prowadzi chór –
Pod sklepieniem sadu – ⁵⁸

58 E. DICKINSON: ***. Przeł. L. MARJAŃSKA. Cyt za: T. SŁAWEK: *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata...*, s. 35.